

## EL SANTUARIO EN TIEMPOS DE LA IMPLANTACIÓN ROMANA

IVÁN AMORÓS LÓPEZ  
Servei d'Investigació Prehistòrica,  
Museu de Prehistòria de València

IGNASI GRAU MIRA  
Universitat d'Alacant

### 7.1. LOS EFECTOS DE LA CONQUISTA ROMANA SOBRE EL TERRITORIO Y EL PAISAJE SACRO

La conquista romana en el marco de la Segunda Guerra Púnica, o inmediatamente después, provocó una serie de profundos cambios en el paisaje centro-contestino, que había articulado una unidad política centrada en torno a La Serreta<sup>1</sup>. Es precisamente en esta ciudad donde se centró la acción del nuevo poder romano cuya consecuencia fue el abandono de la ciudad, con un testimonio directo en el colapso de su fortificación (Llobregat *et al.*, 1995), y el proyecto político que ésta regía. La cronología de estos cambios es dependiente del registro cerámico dominado por la irrupción de las cerámicas del tipo campaniense A como importaciones predominantes (Sala, 1998), por lo que cabe situarla en los acontecimientos relacionados con la Segunda Guerra Púnica a finales del s. III o con sus inmediatas consecuencias a inicios del s. II a.C. (Grau Mira, 2002; Olcina *et al.*, 1998.).

La destrucción de La Serreta como principal ciudad y centro rector del territorio político, es un claro testimonio del interés del nuevo dominador en eliminar la unidad geopolítica de ámbito comarcal que había caracterizado el sistema de poblamiento en la centuria precedente. Quizá por su función de cabeza de puente en territorio ibérico interior del poder carta-

ginés asentado en la costa. Pero una vez finalizada la contienda y tras un periodo de necesario letargo como consecuencia de los profundos efectos de la guerra, el territorio se reestructuró bajo nuevos parámetros.

Hasta hace unos años la concentración de la investigación en La Serreta produjo un efecto historiográfico desequilibrante sobre el peso del periodo ibérico pleno, en especial el s. III a.C., frente al prácticamente inexistente periodo tardío (Olcina *et al.*, 1998; Grau Mira, 2002). Sin embargo, la reciente investigación centrada en el periodo de implantación romana en la región (Amorós, 2015; Grau Mira, 2016; Grau y Segura 2016), ha puesto de manifiesto la existencia de importantes cambios territoriales y socioeconómicos que ayudan a interpretar la historia de los momentos finales de la cultura Ibérica en el territorio. Claramente no es un periodo en que se constate el esplendor de fines del s. III a.C. con una ciudad equiparable a La Serreta y sus manifestaciones arqueológicas, pero tampoco supone la atonía sociopolítica y desarticulación territorial hasta hace poco supuesta.

Junto a la aludida destrucción de La Serreta, los principales rasgos de la nueva situación son la pervivencia y reconfiguración de los *oppida* que controlaban los respectivos espacios geográficos (Fig. 7.1). El recientemente excavado *oppidum* del Cabeçó de Mariola, en el extremo noroeste de la comarca, en la Valleta d'Agres, muestra un intenso episodio reconstructivo del hábitat hacia mediados del s. II a.C. (Grau y Segura, 2016) que ejemplificaría esta dinámica (Fig. 7.2). El segundo indicador de las transformaciones del periodo es la frecuente apari-

<sup>1</sup> El origen de este capítulo se encuentra en el trabajo presentado por los autores en la reunión científica *El tiempo final de los santuarios ibéricos en los procesos de impacto y consolidación del mundo romano*, Universidad de Murcia, en noviembre de 2015.

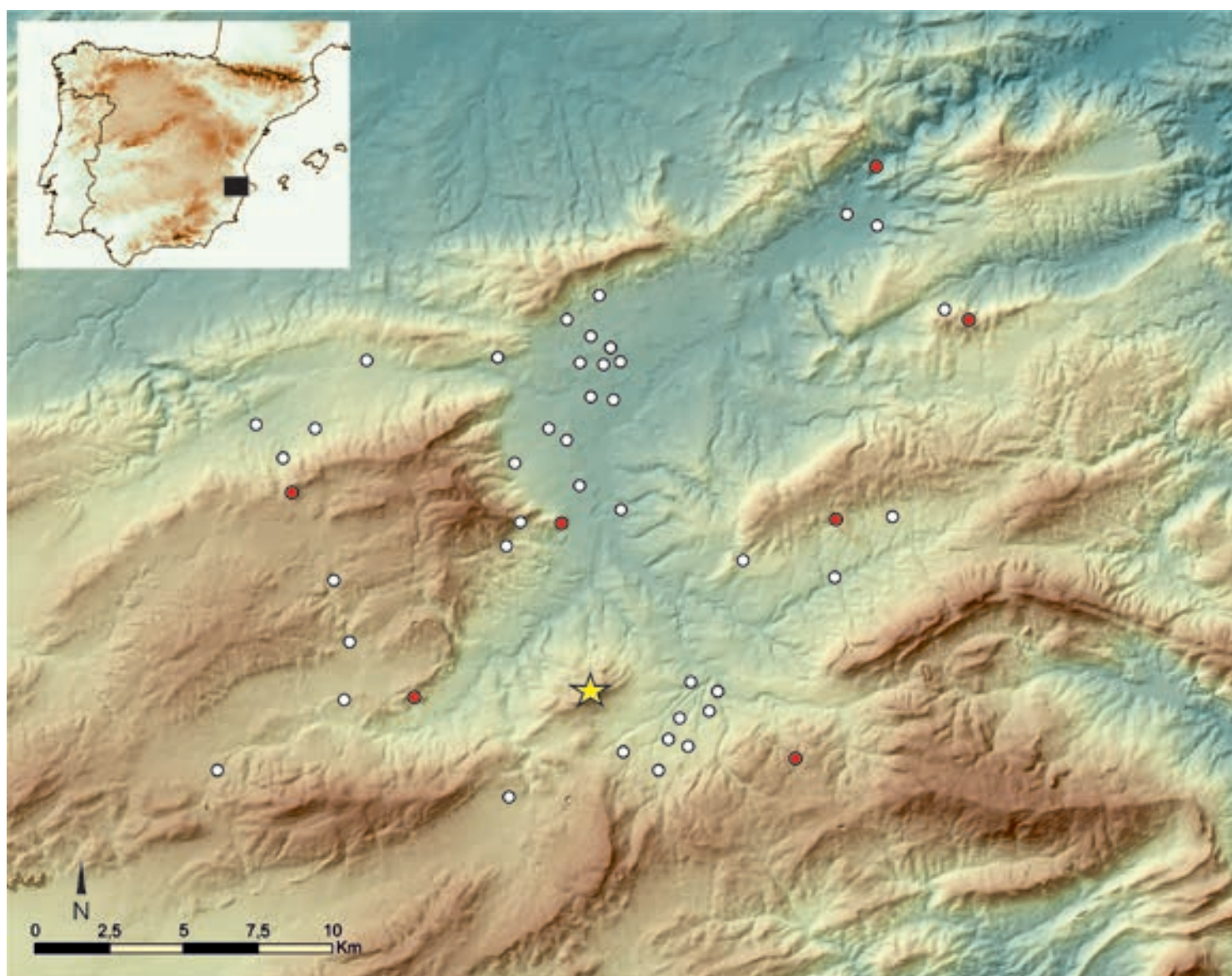


Figura 7.1. El poblamiento ibérico tardío en las comarcas de L'Alcoià y El Comtat.

ción de vajillas mediterráneas, fundamentalmente itálicas, en la mayor parte de los poblados principales. Si bien los materiales de importación se conocen por sondeos y reconocimientos superficiales, aparecen con frecuencias muy superiores a los de periodos precedentes (Grau y Amorós, 2014; Amorós, 2015). El tercer indicador es la proliferación de la ocupación rural, bien como pervivencia del poblamiento anterior, bien como

producto de la aparición de nuevos asentamientos (Grau *et al.*, 2012; Grau, 2014).

Todo ello nos muestra procesos de cambio en la estructura territorial y el modelo organizativo de la región en estos momentos, lejos de las inercias atribuidas a este periodo. A nuestro parecer nos encontramos ante el control efectivo por parte de una red jerarquizada de *oppida* ibéricos, bajo la situación

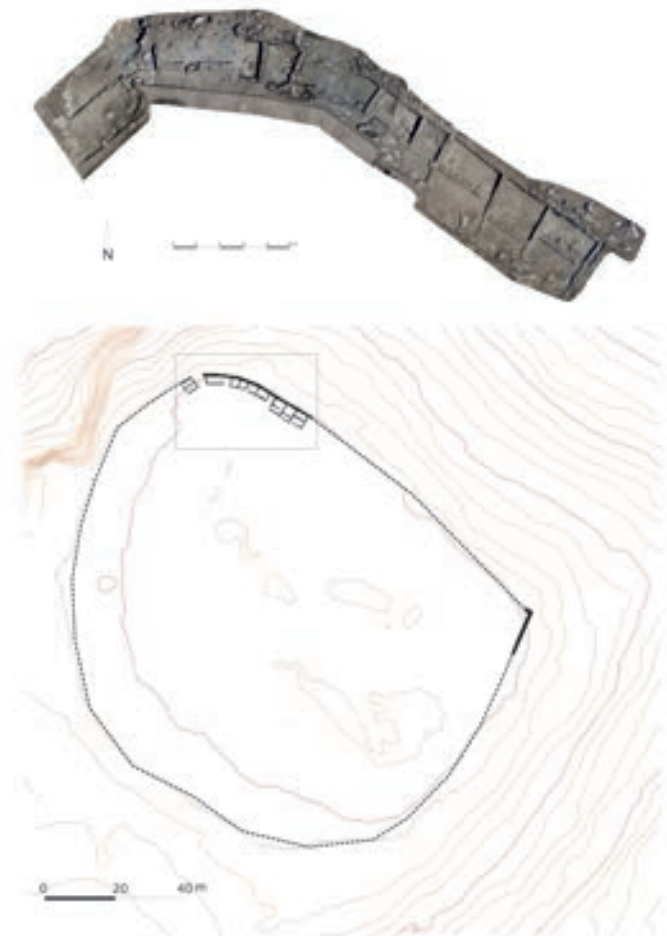


Figura 7.2. Plano del poblado ibérico tardío del Cabeçó de Mariola.

de dependencia de Roma, ejercida desde puntos de control directo localizados en otros asentamientos de la región, como la colonia de *Valentia* o las ciudades de *Saitabi*, al norte o *Alon*, al sur, donde las evidencias del periodo son más intensas. Y en ese entorno sociopolítico fragmentado el lazo de unión de las poblaciones del Valle del Serpis debió establecerse a partir del paisaje sacro y el elemento referencial secular que era el santuario y que construyó la identidad de la comunidad.

Antes de adentrarnos en el análisis que nos llevará a valorar el papel del santuario en este periodo, conviene describir cual era la situación en el ámbito de las comarcas centro-meridio-



Figura 7.3. El territorio ibérico tardío en el área central de la Contestania



Figura 7.4. Necrópolis y calzada de La Vila Joiosa (imagen: Vilamuseu).

nales valencianas en la que se enmarca el proceso histórico de nuestra región de estudio (Fig. 7.3).

En el territorio al sur, articulado en torno de la ciudad ibérica de *Alon*, bajo el casco urbano de la actual Vila Joiosa, los efectos derivados de la conquista romana no parecen tan intensos como en los valles de Alcoi, aunque es difícil conocer la secuencia de ocupación detallada de la antigua ciudad ibérica por las características del registro arqueológico, oculto bajo la ciudad actual. Sin embargo, otros indicadores arqueológicos reflejan la continuidad y desarrollo de este núcleo y su territorio durante el s. II a.C. El primero es la intensa actividad que se registra en los espacios de necrópolis ubicados al norte y al sur del asentamiento principal, así como las construcciones y repavimentaciones de las calzadas y vías de comunicación





Figura 7.5. As de Saitabi (imagen: Ripollés, 2007: fig. 74).

que se desarrollan durante los siglos II y I a.C. (Ruiz y Marcos, 2011) (Fig. 7.4). Algunas calzadas empedradas surgen de la ciudad para dirigirse hacia el interior, en una antiquísima vía que conectaría la costa con el territorio de L'Alcoià y El Comtat. También la actividad desarrollada en el santuario comarcal de La Malladeta, con fuertes transformaciones edilicias hacia finales del s. II a.C. (Rouillard *et al.*, 2014) evidencian la importancia de la ciudad de *Alon* en estos primeros momentos de la implantación romana, como valoraremos en detalle en sucesivos apartados.

Al norte de nuestra área de estudio, *Saitabi*, la ciudad emplazada en el cerro del Castell de Xàtiva (Fig. 7.5), pasa a ser una *civitas stipendiaria* desde inicios del s. II a.C., seguramente a partir de la aplicación de la fórmula conocida en las fuentes como *deditio* y que supondría una rendición incondicional de la ciudad ibérica, ya que no se han constatado arqueológicamente episodios de destrucción (Pérez Ballester, 2014: 62). En tiempos de la implantación romana fue clave el control de las vías de comunicación, que se ejerce desde esta ciudad. *Saitabi* controlaba el principal eje de comunicación que enlazaba la Alta Andalucía con el oriente peninsular, la Vía Heraclea, que en época imperial pasará a denominarse *Via Augusta* (Pérez Ballester y Borredá, 1998). A falta de rasgos arqueológicos detallados que nos permitan caracterizar la importancia del enclave

en estos momentos, un elemento fundamental es la acuñación de moneda de bronce ya desde mediados del s. II a.C., convirtiéndose en la única ceca contestana documentada en este periodo y en uno de los pocos enclaves que acuñó moneda en todo el País Valenciano (Ripollés, 2007). Todo ello parece coincidir además con un desarrollo del poblamiento de carácter rural en su entorno (Pérez Ballester y Borredá, 1998).

Por tanto, el modelo propuesto para estos primeros momentos de la implantación romana en la región central contestana se caracterizaría por un control efectivo sobre estos territorios mediante el mantenimiento de una red jerarquizada de *oppida* ibéricos. La ubicación en puntos destacados para las comunicaciones asignaría mayor importancia a los enclaves al norte, *Saitabi*, y al sur, *Alon*, mientras que serían de menor relevancia en este espacio de L'Alcoià y El Comtat. Dichos núcleos se encontrarían en una situación de dependencia, como no puede ser de otro modo, del poder romano, cuyo dominio sería ejercido desde puntos de control directo como la colonia de *Valentia* o a través de destacamentos en algunos de estos enclaves (Grau Mira, 2016). Cabe destacar que en todos estos espacios a los que nos hemos referido se constata el desarrollo de los santuarios en estos momentos, precisamente como fundamento de las nuevas identidades que la reconfiguración territorial y transformación social había ido creando.

## 7.2. LAS PRÁCTICAS RITUALES EN ÉPOCA FINAL: ESTRUCTURA, FORMA Y PARTICIPANTES

### La organización espacial del santuario durante la implantación romana

No cabe duda de que los espacios de culto ibéricos no se mantuvieron inalterables en sus formas, significados y funciones. A lo largo de los siglos de desarrollo de la cultura ibérica se fueron creando y recreando complejas redes espaciales con significados que evolucionaron con el paso del tiempo y los procesos sociales que les dieron forma. Así las cosas, aunque la mayor parte de los santuarios de época tardía que documentamos en las diferentes regiones ibéricas tuvieron su origen en tiempos anteriores, no podemos deducir de esta perduración una inmutabilidad en los significados y su relación con las formas del poder a través de estrategias ideológicas.

Este aserto se hace especialmente determinante en el caso de La Serreta, donde el significado y el sentido del santuario no fue el mismo antes y después de la conquista romana, cuando se orchestaron los cambios a los que hemos aludido y que

tuvieron como consecuencia el abandono del núcleo de población ubicado junto al santuario. A raíz de este abandono se transformó la organización espacial del lugar de culto, que pasó de ser un santuario periurbano a convertirse en un santuario rural sin una conexión especial con un poblado, sino con varios de su entorno.

En efecto, durante el s. III a.C. el espacio de culto de la cima del cerro se encontraba adyacente a la ciudad ibérica, a unos ciento veinte metros, lo que establecería una intensa relación con la comunidad vecina. Esta conexión sería especialmente próxima no solo en la procedencia de la comunidad de devotos, que en buena medida serían los propios habitantes de la ciudad, sino también en el papel que este caserío tendría en la articulación espacial del lugar de culto. Muy probablemente los devotos que acudirían al santuario recorrerían la calle cimera del poblado a modo de vía sacra que conectaría el hábitat y el espacio ritual, situado en una especie de acrópolis (Olcina *et al.*, 1998: 38-40). A través de ese recorrido los visitantes adquirirían de forma práctica el conocimiento de su vinculación

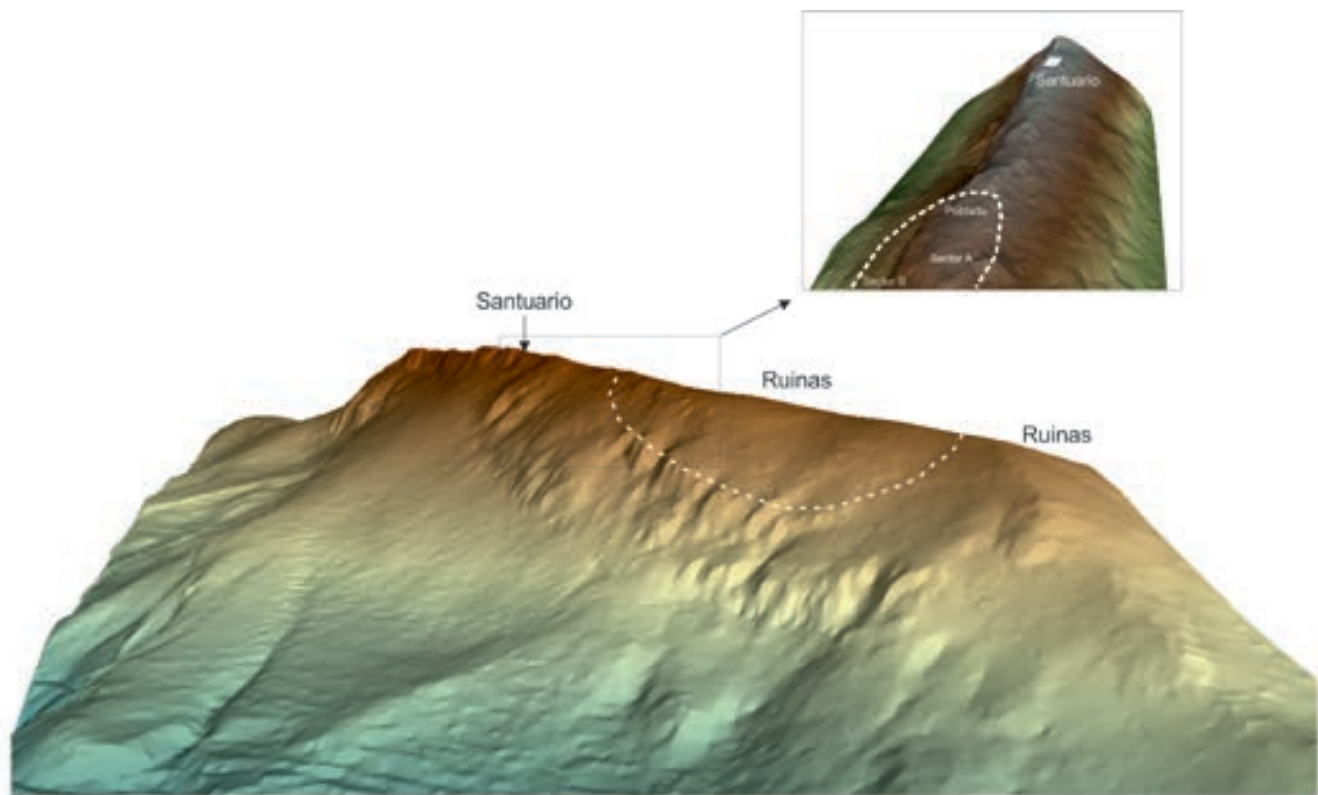


Figura 7.6. Organización espacial de La Serreta durante el ibérico tardío.

política al visitar la capital de su comarca y tomarían conciencia de encontrarse ante el principal enclave del territorio que, entre otras cosas, tenía el privilegio de acoger la morada de sus divinidades. La proximidad de los dioses era prerrogativa de un sector de los habitantes del territorio, asignando una especial relevancia a los pobladores de La Serreta. Pero a partir del s. II a.C., ya no se relacionarían con un asentamiento concreto, sino que todos los pobladores tenían un vínculo semejante expresado en términos de proximidad o lejanía equiparables.

En segundo lugar, la existencia de un hábitat en ruina en las proximidades del santuario debió tener un efecto mnemónico que provocaría recuerdos próximos y lejanos. Los visitantes podrían relacionar las ruinas aun visibles con episodios de la historia de la comunidad, quizá los acontecimientos bélicos que sucedieron en el pasado reciente, y también en una época remota que diluirían los hechos en el tiempo mítico de los ancestros.

Hasta donde hoy sabemos el principal foco de actividad ritual seguía estando en época tardía en la cumbre del cerro, donde había estado en tiempos anteriores (Fig. 7.6). Todos los materiales votivos de todas las épocas se han localizado en esta parte culminante de la montaña, concentrados en una pequeña zona, y no en otros sectores de la montaña (Visedo, 1922a y 1922b). Este dato abogaría por una continuidad sin cesuras temporales en la práctica ritual, pues de lo contrario se hubiese podido producir el olvido del lugar concreto de los depósitos en la alargada cresta del monte. En los más de 120 metros de esta parte culminante, con rellanos que parcelan la zona, sería en exceso casual que tras un periodo de abandono se hubiese vuelto a formar el depósito en el mismo punto concreto.

Es posible que se erigiera en esa parte cimera de la montaña un edificio de reducidas dimensiones, como máximo de 8 metros de lado, con sillarejo y cubierta de tejas, según la descripción de las evidencias que pudo observar C. Visedo al excavar el lugar (Visedo, 1922a y 1922b). Aunque también es posible que ese lugar fuese erigido en época posterior. En todo caso, de existir un espacio construido para la práctica del culto sería un simple edículo de reducidas dimensiones, sin elementos arquitectónicos destacados, como columnas, dinteles o cornisas. Todo ello lo alejaría de los procesos de monumentalización republicana de los santuarios ibéricos que, a nuestro modo de ver, fue un fenómeno exclusivo del *hinterland* de Cartagena. Como hemos señalado y argumentado, el edificio identificado y sondeado en 2004, y cuyas características podrían relacionarse con los procesos de monumentalización (Olcina, 2006:

57), aunque sin elementos decorativos, debe corresponderse con episodios constructivos datados posiblemente en época imperial, en torno al reinado de Augusto.

Volviendo a la época republicana o tardoibérica que ahora nos interesa, el espacio principal de culto seguía siendo exclusivamente la cumbre cimera del cerro. En ese espacio se continuaron depositando las ofrendas como en generaciones anteriores, en una clara conexión espacial y temporal que vinculaba los rituales de estos momentos con aquellos celebrados en tiempos anteriores. Esta práctica de la ofrenda sería el principal elemento de continuidad, pero en el conjunto de prácticas rituales se habrían orquestado cambios muy significativos, especialmente en el ámbito de las ofrendas.

#### **La divinidad da la cara: las ofrendas de época tardía**

La presentación del conjunto de terracotas (véase capítulo 4) nos ha permitido establecer una diferenciación de dos grandes conjuntos que desde el punto de vista temático y técnico se delimitan con cierta claridad y que resumimos ahora. El conjunto más importante representa a los oferentes que se hicieron presentes ante la divinidad, mediante sus propias imágenes en arcilla. Recordemos que este lote no tiene paralelos en otros sitios ibéricos de la región, pero sí que aparecen en el propio poblado, lo que permite relacionarlo con la fase del s. III a.C. El segundo conjunto está formado por otro tipo de representaciones, las que hemos denominado cabezas de culto contes-tanas y fundamentalmente los pebeteros de cabeza femenina tipo Guardamar, que no tienen paralelos en el poblado y sí se encuentran en otros contextos de la región.

Respecto a los pebeteros tipo Guardamar, su ausencia en el poblado nos parece muy significativa. Esta ausencia en el hábitat muy probablemente es debida a que los pebeteros no estaban en uso durante la ocupación del poblado, y únicamente empezaron a ser frecuentes en la siguiente fase de culto. En nuestra opinión, los pebeteros tipo Guardamar corresponden a piezas del Ibérico Final, entre los siglos II-I a.C. como hemos señalado a partir de la revisión de sus paralelos y la frecuente aparición en otros lugares de la geografía alicantina. También los estudios arqueométricos que analizan la composición mineral de las arcillas (véase capítulo 5) permiten establecer con claridad esta diferenciación de las piezas, puesto que los pebeteros de tipo Guardamar muestran una composición química sensiblemente diferente a la observada en las otras piezas.

Hemos interpretado esa diferenciación en términos cronológicos y también rituales y mostrarían, según nuestra opinión, una sustitución iconográfica que señala una mutación ritual



marcada por la desaparición de las imágenes personales de los devotos. En efecto, la mayor parte de las figurillas de oferentes masculinos y femeninos que componen el mayor conjunto de La Serreta en el s. III a.C. debieron desaparecer con el fin del poblado. Ya ha sido mencionado que este conjunto debió ser creado en un corto lapso de tiempo, habida cuenta de la escasez de moldes para su elaboración y la falta de segundas generaciones elaboradas a partir de estos. Es posible que no todas las figurillas de oferentes fueran sustituidas, pues algunos ejemplares pudieron continuar formando parte del conjunto de ofrendas, pero todo parece indicar que reemplazadas mayoritariamente por otro tipo de objetos, como los pebeteros, que encontramos frecuentemente en La Serreta y otros santuarios del sur del País Valenciano.

A partir de esta premisa, queremos desarrollar el argumento del significado que creemos que tiene ese cambio de las ofrendas desde el punto de vista de las estrategias ideológicas. A nuestro parecer, se sustituye una práctica en la que la imagen del oferente se presentaba frente a la divinidad, por otra en la que los oferentes presentan la propia imagen de la divinidad, materializada en su rostro frontal en el pebetero (Marín Ceballos, 2000-2001: 195).

El protagonismo de este rostro de la divinidad se observa en la simplificación que representan los pebeteros tardíos del tipo Guardamar (Fig. 7.7). Este diseño esquemático que prescinde de cualquier aspecto que no fuera esencial tiene la facultad de presentarnos qué elementos fueron fundamentales en la construcción de la imagen (Abad, 1992). Al respecto hay que decir que, frente al volumen de los pebeteros anteriores, ahora se prescinde de toda perspectiva volumétrica para centrar la atención en la parte frontal, a través del rostro y su enmarque por los pájaros y los bucles del peinado. Tampoco hay ninguna pretensión de mostrar un perfil plástico en la pieza que se corresponda con la imagen impresa, es decir el cuerpo del pebetero es únicamente un soporte cilíndrico y básico, para sostener el rostro femenino. Posiblemente se materializaba a través de esta imagen la divinidad frugífera y de la naturaleza protectora de los campos y la fertilidad, que reforzaría los cultos agrarios tradicionalmente asociados a esta deidad.

La importancia de este rostro queda testimoniada en las ofrendas en forma de rostros de pebetero recortados, sagazmente propuesto por J. García Cardiel (2015b: 94) y que encontramos en los santuarios tardíos de La Encarnación (Caravaca de la Cruz, Murcia), donde una serie de piezas son los recortes del rostro de la divinidad (Brotons, 2007: 328). También aparecen en el templo de L'Alcúdia d'Elx (Ramos, 1991-1992:



Figura 7.7. Pebetero tardío de Guardamar (imagen: Abad, 2010: fig. 2).



Figura 7.8. Piezas recortadas y modeladas de rostros de Pebeteros del tipo Guardamar procedentes de La Serreta.



Figura 7.9. Representación de rostros humanos de perfil del estilo pictórico de La Serreta.

87-88), y en el Castillo de Guardamar (Abad, 2010: figs. 8). En la colección recuperada en La Serreta no sólo encontramos algunas piezas en las que se ha recortado el rostro (p.e. la pieza nº 747), sino que algunas (nº 777 y 948) (Fig. 7.8) nunca formaron parte de pebetero alguno, sino que desde su origen fueron modeladas como medallones que muestran el rostro frontal de la divinidad. Debe tratarse de piezas que fueron realizadas a partir del vaciado de un pebetero.

La aparición de una pieza en que el protagonismo reside en la representación frontal de un rostro femenino viene a coincidir con los momentos en que también la divinidad femenina frontal aparece con fuerza en la representación vascular ibérica del círculo ilicitano y los grupos estilísticos afines del ámbito del Sudeste. Esta representación supone una innovación frente a los modelos de representación en figuras de perfil propias de los estilos del siglo III a.C. En efecto, entre las numerosas representaciones de motivos humanos de los distintos talleres y estilos edetanos (Bonet, 1995: 437-448) y el correspondiente

taller de La Serreta (Fuentes Albero, 2007; Grau Mira, 2007) (Fig. 7.9), nunca se encuentra ni un solo motivo de representación frontal. Repasemos estos rostros pintados.

Quizá donde mejor queda expresado este concepto de la imagen frontal de la diosa lo encontramos en las imágenes de *Ilici* (Fig. 7.10). R. Olmos ya destacó la representación de este rostro frontal de la diosa ibérica, a su parecer vinculado a la fealdad propia de las divinidades tipo Gorgona, que relacionaba con la idea de resaltar la alteridad de la deidad frente a la mostración de la silueta de las otras figuras (Olmos, 1988-89; 1992a). Se trataba de la mostración de ese rostro de lo divino, del “otro” como énfasis de lo no humano, y que a su vez se aproximaba con la mirada, para intensificar la relación que se establecía a través de la imagen (Olmos, 1992a: 306-308).

Esta argumentación se ilustraba con varias imágenes de L'Alcúdia d'Elx, como el gran *kalathos* llamado popularmente “Vaso de las Peponas” (Olmos *et al.*, 1992: 87, 40.4), cuya representación frontal asimétrica representaba ese concepto de





Figura 7.10. Representación de rostros humanos frontales de los estilos del Sudeste (elaboración propia a partir de autores varios).

lo feo o grotesco de la divinidad surgida del seno de la tierra (Olmos, 1988-89: 91). En la misma línea se inscribe la interpretación del célebre *kántharos* ibérico en el que aparece frontalmente la epifanía de la diosa alada, junto a los dos personajes de perfil, que acompañan a la divinidad. Este vaso fue interpretado años más tarde como el mito de fundación de la ciudad vinculado a la ninfa *Ilice* (Olmos, 2004). Un tercer ejemplo de representación frontal de este yacimiento aparece en el *kernos* pintado de L'Alcudia (Page, 1984: fig. 22). Este vaso plástico muestra la acción de libar, con el vertido de líquido sobre el rostro femenino, que plausiblemente representa una posible divinidad ctónica que acoge desde el seno de la tierra la ofrenda de la libación (Olmos, 1988-89: 95).

Además del significado expuesto, queremos añadir que posiblemente la asimetría que presentan las imágenes del gran *kalathos* y del *kernos*, se debe a que su representación es en realidad un rostro de perfil al que se completa el ovalo de la cara. Quizá está expresando la dificultad que afrontaron los pintores iberos ante el cambio de perspectiva en las primeras imágenes frontales de la diosa que habitualmente se representaba de perfil.

Precisamente en esos mismos contextos de expresiones pictóricas relacionadas con el círculo ilicitano en tiempos tardíos, podemos citar una serie de imágenes de rostros frontales femeninos encontrados en santuarios del sudeste y que conviene repasar en un breve recorrido.

Procedente del santuario vilense de La Malladeta encontramos un fragmento informe de apenas dos centímetros en el que aparece representado parte de un rostro femenino frontal (Espinosa y Marcos, 2014: 136, nº 20) (Fig. 7.10). Esta pieza es una nueva evidencia de la intencionalidad de presentar el rostro de la diosa, en este caso en cerámica pintada, y ha sido relacionada, creemos que acertadamente, con la divinidad local (García Cardiel, 2015: 94). El tratamiento de la nariz en perfil, pero el ojo derecho frontal, junto con la forma triangular de la barbilla lo emparentan claramente con la representación del citado *kernos* de L'Alcúdia.

Otro ejemplo de este tipo de representaciones es el recientemente publicado fragmento de un vaso cerámico del Cerro de los Santos, donde aparece un rostro frontal identificado como una *dea stephanophoros* (Brotos y Ramallo, 2014) (Fig. 7.10). Se trata de la parte superior de un recipiente abierto de cerámica ibérica pintada, de unos 33 cm de diámetro, correspondiente posiblemente a una lebeta. La decoración se presenta inmediatamente debajo del labio, enmarcada por una línea, y está formada por cuatro motivos reconocibles: un pájaro, un



Figura 7.11. Cabeza de mármol de La Luz (imagen: Tortosa y Comino, 2013: fig. 19).

*carnassier*, una estrella y un prótomo femenino. Este último motivo, que ahora os interesa, se ha descrito como una cabeza frontal en que destacan los labios entreabiertos y unos grandes ojos redondos. El rostro se enmarca por largos mechones de cabellos rizados y está coronado con una tiara en la que destacan cinco ovas, que se han asociado con las tocas de ciertos bustos de terracota con corona mural que aparecen documentados en

*Ebusus* (Brotons y Ramallo, 2014: 345), en el s. II a.C. De nuevo un claro paralelismo entre las representaciones pictóricas y las figuras de terracota contemporáneas.

También cabe citar una pieza procedente de la Puerta de San José de Cartagena de tamaño tan reducido que imposibilita la atribución a un tipo específico (De Griño, 1992: fig. 4) (Fig. 7.10). A pesar de lo reducido de la pieza y de carecer de información sobre el contexto de aparición, la singularidad de su decoración ha despertado el interés de los investigadores (Tortosa, 2006: CD, fig. n. 318; 2007: 240, con bibliografía anterior). Se trata de un busto femenino frontal, con el rostro enmarcado por largos mechones de cabellos rizados, como el ejemplar del Cerro de los Santos. Se encuentra rodeado de símbolos astrales y animales, interpretados como toros (Olmos, 1987: 23; Maestro, 1989: 319) y que según Almagro-Gorbea (1986: 477) mostraría una representación epifánica que emerge de un creciente solar.

En la misma línea interpretativa debe inscribirse la imagen frontal de una posible divinidad procedente del santuario murciano de La Luz (Lillo 1995-1996: 127, fig. 33; 2002: 215, fig. 4) (Fig. 7.10). En este caso presenta los característicos arboles de las imágenes ilicitanas y también se encuentra acompañada del ave, tan frecuente en este código iconográfico. Comparte con la imagen del Cerro de los Santos que aparece con la cabeza ceñida por una tiara o diadema orlada de salientes semi-circulares.

De este santuario murciano debemos señalar otras dos manifestaciones plásticas relacionadas con la representación frontal de una figura femenina. Por una parte, tenemos la cabeza en mármol blanco de una divinidad interpretada por algunos autores como Deméter (Lillo, 1993-1994: 173; 1995-1996: 111-121; 1997: 29-30; 2002: 209-211) y que imita claramente las representaciones de los pebeteros de cabeza femenina (Fig. 7.11). En segundo lugar, cabe mencionar la colección de antifijas de terracota con rostros femeninos que decoran los aleros tejados del templo tras su reforma a fines del s. III a.C. Estas imágenes, que encuentran sus paralelos en representaciones del Mediterráneo oriental, también están relacionadas con la deidad local a la que se dedicó el templo (Lillo, 1993-94: 162-163).

Aunque posee un carácter ligeramente diferente por su complejo simbolismo, debemos citar la figura frontal velada del vaso conocido como “Diosa de los lobos” del santuario de la Cueva de la Nariz en la Umbría de Salchite de Moratalla (Fig. 7.12). Se trata de una figura femenina de pie y con los brazos extendidos que parece ceñir su frente con otra diadema o un remate ornamental. La figura cubre la cabeza con un velo que se extiende por la mayor parte del cuerpo (Lillo, 1983).

En definitiva, la representación pictórica del rostro de la divinidad aparece en toda la región suroriental de la Península Ibérica, precisamente el área de profusa utilización de los pebeteros de terracota. De hecho, algunos de los rasgos son compartidos entre ambas manifestaciones plásticas, como la representación de bustos, la aparición de los mechones de cabellos laterales como en los pebeteros tipo Guardamar, o las coronas o tiaras propia de los pebeteros con corona mural ebusitanos (Marín *et al.*, 2014). Trabajos recientes han vinculado también las representaciones aladas de la iconografía ilicitana

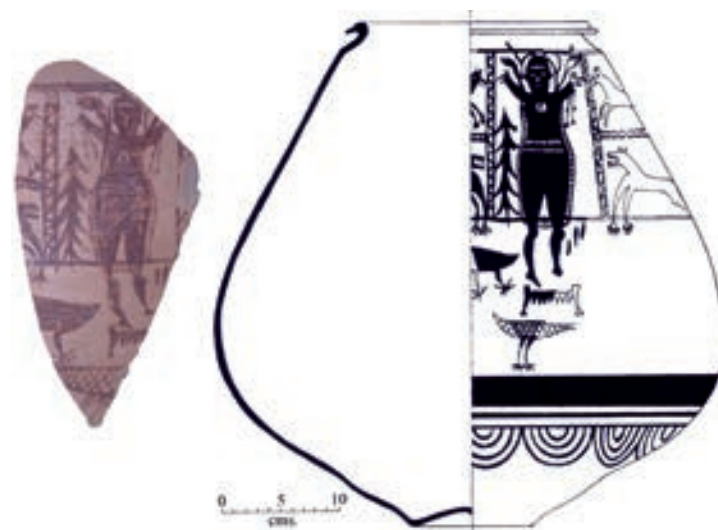


Figura 7.12. Diosa de La Umbría de Salchite, Moratalla (imagen: González Reyero, 2014: fig. 4).

a los bustos cartagineses con vestidos alados (Chapa y Belen, 2011: 165; Prados Martínez, 2014: 369-370), lo que probaría la transferencia de símbolos y la conexión semántica entre las representaciones pictóricas y la coroplastia.

Las diferencias en estilo y trazo de las imágenes presentadas muestran que son fruto de diversas manos y talleres y no de la distribución de imágenes estandarizadas realizadas por un único taller. Tal variedad de un mismo tema iconográfico señala la importancia del símbolo en las prácticas rituales de época tardía y que se transfirió a un área geográfica muy amplia a través de imágenes con códigos compartidos, pero expresiones materiales particulares. Quizá en la amplia distribución de estas imágenes, que en las comarcas alicantinas estamos hablando del mismo tipo de piezas del tipo Guardamar, podamos reconocer las nuevas transferencias simbólicas vinculadas a la implantación romana.



### Los participantes: despersonalización de las ofrendas y sustitución iconográfica

Mientras la divinidad femenina aparece con fuerza en los repertorios iconográficos de época tardía, van disminuyendo y desapareciendo las representaciones de las imágenes de los oferentes. En el caso de estudio de La Serreta se reconoce claramente el cese de la principal serie de exvotos correspondientes a las piezas realizadas a molde (véase capítulo 4).

El santuario de La Malladeta, el más próximo a La Serreta y excavado recientemente, muestra claramente el predominio de la imagen de la divinidad precisamente en la fase tardía. En efecto, tras una fase inicial en que posiblemente se tratase de un lugar de culto al aire libre, la principal fase de ocupación corresponde a un periodo desde fines del siglo II y el s. I a.C. y viene definida por la presencia de vajilla de mesa ibérica pintada y común y recipientes de mesa de origen ebusitano y en menor medida itálico. Junto a estas piezas de vajilla, el conjunto de imágenes del lugar está formado exclusivamente de representaciones de divinidades femeninas (Fig. 7.13). Se han documentado cabecillas femeninas y especialmente la presencia de pebeteros con forma de cabeza femenina en los distintos estratos con una variada tipología, como son los pebeteros de *aletas* con pendientes en forma de racimo o el “tipo Guardamar”, siendo la mayoría de ellos de origen local (Rouillard et al., 2014)

Se trataría de un fenómeno de despersonalización de las ofrendas de naturaleza semejante al que se produce en los espacios de culto jienenses de El Castellar y Collado de los Jardines (Rueda, 2008a; 2011). En estos grandes santuarios del *pagus* de Cástulo se depositaron en época plena miles de exvotos de bronce representando oferentes de distintos grupos sociales. Con la romanización se produjo el fin de los bronces y su sustitución por algunas terracotas con imágenes de divinidades femeninas del panteón romano: Minerva, Venus y Mercurio (Blech, 1999: 153-157; Rueda, 2008b: 500-501). Según lectura de C. Rueda, la donación de las ofrendas tradicionales de bronce, contribuyó al fortalecimiento de los vínculos identitarios y la participación en los ritos colectivos supuso el reconocimiento de la pertenencia a un grupo. La sustitución de estos exvotos de bronce supuso la eliminación de las bases de identificación y reconocimiento colectivo que habían estado operativos en época plena (Rueda, 2011: 108-116).

Hay que indicar que este fenómeno no es el único que atestiguamos, pues en otros santuarios del ámbito del sureste se incorporaron imágenes que representaban los propios oferentes, dirigentes de la sociedad de su momento. De ese modo



Figura 7.13. Cabecita de terracota de La Malladeta (Según Rouillard et al., 2011: lám. XI).

se interpretan las esculturas del Cerro de los Santos, algunas de ellas indudablemente datadas en este periodo de implantación romana a juzgar por los rasgos estilísticos y de las vestimentas que portan. Tal es el caso de las representaciones de varones portando togas y con las cabezas veladas, fechadas por diversos autores en los siglos II-I a.C. (García y Bellido, 1943: 84-86; Ruiz Bremón, 1986: 71-73; Noguera, 1994: 210) (Fig. 7.14a). También en el santuario de La Luz se han encontrado algunos exvotos de bronce cuyas vestimentas remiten a prototipos ro-

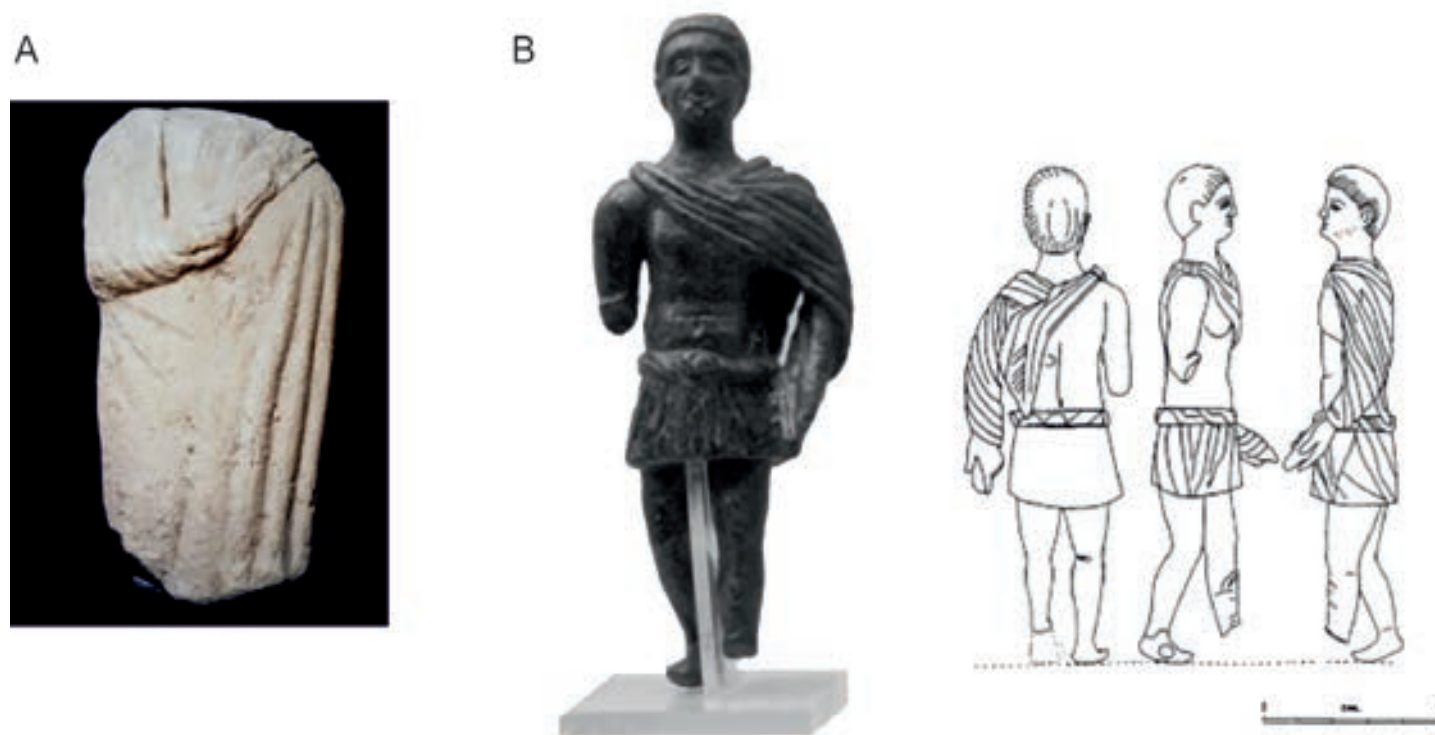


Figura 7.14. Imágenes de oferentes con indumentaria romana. A: Figurilla masculina con pallus del Cerro de los Santos, B: Figurilla masculina con palludamentum de La Luz (imagen a: CD-ROM “Los iberos y sus imágenes; Imagen b: López Mondejar, 2016, fig. 6).

manos, como la efigie masculina vestida con *palludamentum* y que deben ser datados en este momento (López Mondéjar, 2016: 108, fig. 6) (Fig. 7.14b). A nuestro parecer, no debe ser casual que estas manifestaciones de oferentes con claros rasgos romanos en su indumentaria procedan de los santuarios donde se documentan los procesos de monumentalización con templos a la itálica y parecen marcar una dinámica regional particular, distinta a la de otros territorios ibéricos.

En aquellos santuarios como los del territorio de Cástulo o La Serreta donde se percibe la sustitución iconográfica debe relacionarse con las dinámicas de cambio que se producen en el seno de las sociedades ibéricas y las transformaciones de sus estructuras territoriales y formas de poder. El elemento identitario y de cohesión de grupo que se muestra a través de las ofrendas se transformó en el marco de la conquista romana, como también se vieron erosionadas las formas de poder de carácter gentili-

cio. Las imágenes de los oferentes modelados en las figurillas de terracota de La Serreta muestran con frecuencia los grupos elevados de la sociedad ibérica, sobre todo las damas engalanadas con sus tocas y joyería que se equiparan a las matronas representadas en la figuración de las cerámicas. Se trataría de las elites en la sociedad gentilicia y sus allegados que también se representaban en el s. III a través de las pinturas cerámicas desarrollando las prácticas propias de su clase social, como danzas, desfiles, procesiones y juegos agonísticos (Aranegui, 1997). Son los rituales de las clases gentilicias que entran a formar parte de la ciudad, al servicio de la divinidad (Brelich, 1969: 437-477). Su desaparición en el espacio religioso mostraría el declive de estos grupos de poder en el nuevo marco de relaciones políticas surgidas tras la conquista romana. La descomposición del sistema social hasta entonces vigente tuvo su reflejo en la mutación ideológica que se expresa en la imagen ritual.

Con el paso del tiempo se produce la transformación de los cultos gentilicios hacia cultos comunitarios, lo que se plasma en la evolución de la divinidad y, sobre todo, de la sociedad que negocia sus relaciones de poder en los santuarios. Va emergiendo con fuerza la imagen de la divinidad poliada, que representa a la comunidad en su totalidad y no solo a aquellas personas privilegiadas en el ámbito de lo ritual, como eran los cabezas de familias y linajes propios de los antiguos cultos gentilicios. Como ya señalara hace años A. Brelich (1969: 437) el sujeto de la práctica ritual pasó a un segundo plano en favor de la divinidad poliádica. El lenguaje del exvoto se refiere a la divinidad que recibe la ofrenda y no al oferente, cuya identidad se diluye en la de la comunidad una vez que se ha depositado el objeto (García Cardiel, 2015b: 94).

Esta dinámica se reconoce con cierta claridad en el culto de los santuarios extraurbanos itálicos (Torelli, 1984) donde se interpreta la transformación hacia cultos más populares, relacionados con la esfera de la fecundidad, y que encontraría cierto reflejo en los procesos reconocidos en Iberia (Moneo, 2003: 296), donde la transformación ideológica muestra la evolución desde la sociedad aristocrática hacia la vida urbana (Ruiz, 2009). La representación de la divinidad femenina en la que se identifica la totalidad de la comunidad, expresa la transformación del tejido social y las formas de poder.

La diferencia que puede observarse en las estrategias rituales definida en claves sociales puede interpretarse adecuadamente a partir de la teoría procesual-dual propuesta por Blanton y colegas (1996; 1998; Feinman, 2000; 2001). A partir de una amplia encuesta etnográfica de casos de sociedades complejas, estos autores definieron dos tipos de estrategias políticas que denominaron “excluyente o de red” (*network* o *exclusionary*) y “corporativa” (*corporate*). En la primera, un grupo detenta el poder a partir de redes de exclusión y en la segunda las instituciones colectivas evitan que unos pocos individuos monopolicen ese poder. Según esta propuesta, no se trata de definir sociedades concretas, sino un gradiente de estrategias que predominan en determinados contextos sociales o en determinados momentos (Feinman, 2000). Los autores aplicaron estos conceptos al estudio de las sociedades mesoamericanas a través de la economía política, el patrón de asentamiento, la arquitectura, los rituales funerarios, símbolos y creencias religiosas.

Concretamente, los autores definían de este modo los dos tipos de estrategias:

a) Estrategias de red. El poder se ejerce por un número limitado de individuos de alto rango o casas que se legitima a

través de ritos como el culto a los ancestros (Blanton, 1996: 4). Estas estrategias de red dan más importancia al prestigio personal, riquezas, concentración de poder, engrandecimiento de la elite, liderazgo individualizado y sus representaciones, patrones lineales de herencia y descendencia, redes personales, intercambio de bienes exóticos prestigio, enterramientos de los grupos de elite y la manufactura especial de artesanías relacionadas con el estatus (Feinman, 2001: 160; Feinman, 2000: 38).

Como puede observarse este tipo de estrategias pueden relacionarse con las predominantes entre los grupos ibéricos de época plena. En el campo concreto del ritual que ahora nos ocupa, buscaron en los ancestros y las representaciones individualizadas de los grupos de estatus sus principales formas de legitimación ideológica.

b) Las estrategias corporativas, por su parte, buscan compartir el poder entre diferentes grupos y segmentos de la sociedad para contrarrestar las tendencias de exclusión de los líderes individuales (Blanton, 1996: 2). Estas estrategias ponen el énfasis en el rito comunal, la construcción pública, la producción de alimentos, las grandes labores cooperativas, el poder compartido, la herencia no lineal de gobierno y la integración ritual de los segmentos sociales. Se hace énfasis en las actividades más que en los cargos personalizados y se inhiben las diferencias económicas (Feinman, 2001: 160; Feinman, 2000: 38). En lo que se refiere al ámbito ritual, conviene señalar específicamente que se fomentan las representaciones colectivas y los rituales basados en una extensa gama de temas como la fertilidad y la renovación de la sociedad y del cosmos. La estrategia corporativa busca limitar el papel de ciertos individuos basado en la construcción y primacía de la descendencia sobre determinados ancestros (Blanton et al., 1998: 150).

En la inhibición de la personificación de determinados linajes en el ámbito del ritual y su sustitución por imágenes representativas de toda la comunidad, como la divinidad femenina, podemos ver un avance hacia los modelos corporativos señalados en esta propuesta. Procesos que se condicen bien con otros indicadores arqueológicos, como el patrón de asentamiento menos jerarquizado, que señalan la naturaleza más dispersa del poder en este periodo tardío.

### Rituales de comensalidad en los santuarios tardíos

Una de las prácticas más comunes en los santuarios ibéricos sería la comensalidad ritual, definida como actividad ritual pública basada en el consumo comunal de comida y bebida. La importancia de las prácticas de consumo ritual viene subrayada por sus efectos dramáticos, con un gran poder para



articular las relaciones sociales y como un elemento estratégico de acción política que hace posible la reproducción del sistema (Dietler, 1990; 2001).

Este tipo de prácticas relacionadas con el consumo ritual se documentan frecuentemente entre las sociedades ibéricas del área central de la Contestania, tanto en los lugares de hábitat como en los espacios sacros. Uno de los elementos más importantes a la hora de analizar cómo se plasman estas prácticas en el registro arqueológico es el estudio de las vajillas cerámicas y alimentos importados ya que son potencialmente ritualizables por la dificultad a la hora de adquirirlos o por los conocimientos especializados que requiere su “correcta” utilización, aunque también debemos tener en cuenta las vajillas locales que se emplearían en este tipo de ágapes.

En el santuario de La Serreta se documenta un conjunto variado de cerámica ibérica y cerámica de cocina (Visedo, 1922a y 1922b), que debió ser objeto de una recogida selectiva, dada la escasez de restos fragmentarios y la completa ausencia de las ánforas, desechadas por su aspecto anodino durante las excavaciones antiguas.

También los libros de registro de la época señalan la presencia de fauna, de la que solo se recogieron los restos destacados como defensas de jabalí o cornamentas de ciervo. Obviamente estos son los animales que despertaron la atención de los excavadores, pero no debieron ser los únicos. Respecto a estas especies, los ciervos y jabalíes son abundantes entre los repertorios de fauna recuperados en los poblados ibéricos, lo que indica la importancia de la caza de estos animales como aporte cárnico, pero especialmente es importante su presencia simbólica en la iconografía ibérica (Mata *et al.*, 2014: 18-27). La presencia de ciervos en la propia iconografía vascular de La Serreta y su territorio indica la significación ritual de este animal para las comunidades locales entre los siglos III-I a.C. Y poco más podemos añadir con estas limitaciones del registro, que únicamente nos dejan entrever unas prácticas de comensalidad aún mal definidas. Sin embargo, queremos traerlas a colación ya que en otros lugares de culto de la región están plenamente constatadas en estos momentos.

Analicemos en primer lugar el caso del santuario de La Carrasposa en el territorio de la antigua *Saitabi* en el que se documentó un repertorio cerámico bastante amplio que podría relacionarse, bien con la celebración de banquetes en el cerro, o bien con la ofrenda de diferentes productos. En este caso las evidencias de cerámicas de importación son muy escasas y se reducen a la presencia de dos ánforas de importación correspondientes al tipo grecoitalico o al tipo Dressel 1, en todo caso

relacionadas con el transporte de vino de origen itálico. Entre las cerámicas ibéricas es destacable la presencia de recipientes de almacenaje que suponen un 73% del total y entre las que se incluyen tinajillas (185), tinajas (27), ánforas (43) y *kalathos* (2) y vajilla de mesa, que suponen casi un 27% donde predominan las páteras (94) junto con un jarro y un caliciforme. Finalmente, se documentaron también 5 ollas de cerámica de cocina (Pérez Ballester y Borreda, 1998).

En el santuario de La Malladeta se ha documentado un amplio conjunto de vajilla importada (Rouillard *et al.*, 2014: 108-110 y 115-116) donde destacan las cerámicas ebusitanas engobadas de los ss. III-II a.C. con 207 individuos, y en especial el bol tipo FE-13/13, que imita a la forma L.27 ab, con 186 individuos. Las producciones de campaniense A están representadas por páteras, cuencos y boles que en total suman 68 individuos. La cerámica campaniense B campana está representada por 32 individuos, entre los que encontramos cuencos, copitas y páteras. También se ha documentado en menor medida cerámica campaniense C y boles helenísticos de relieves. En cuanto a las ánforas, las más comunes son las de origen púnico con 47 individuos, seguidas por las de origen itálico con 33 individuos correspondientes a las formas Dressel 1 (24) y Lamboglia 2 (2); ebusitanas con 19 individuos y grecoitalicas con 7-9 individuos.

En el caso de La Carrasposa destaca la presencia mayoritaria de los elementos relacionados con el transporte y almacenaje, por lo que muchos de estos recipientes, especialmente las tinajillas, pudieron estar relacionados no sólo con el consumo ritual, sino con la ofrenda de productos a las divinidades. Sin embargo, la destacable presencia mayoritaria de páteras entre el repertorio de vajilla de mesa señalaría la práctica de consumo de alimentos sólidos. Por otra parte, llama la atención la escasez de recipientes relacionados con el cocinado de los alimentos, pauta que no parece exclusiva de este lugar. De hecho, en el santuario de La Vila Joiosa, ha llamado la atención la completa ausencia de restos faunísticos, así como la escasez de las cerámicas de cocina y equipamientos domésticos (Rouillard *et al.*, 2014: 107), que sin duda señala una pauta de comportamiento muy específica y que podría relacionarse con la prescripción litúrgica en las pautas de alimentación.

Estas anomalías en los registros rituales se extienden a otros ejemplos del área ibérica, que pueden interpretarse en términos semejantes. Por ejemplo, en el Cerro de Los Santos (García Cardiel, 2015a) se documenta una distinción clara entre el registro de los edificios del sector 4 próximo a la cima, con



Figura 7.15. Santuarios Bastetanos con evidencias de consumo ritualizado: El Cerro de Galera (según Adroher, 2013: fig. 12).

testimonios variados de almacenaje, preparación y consumo de alimentos, mientras que los materiales de la ladera norte son muy diferentes, con pequeñas piezas de cerámica gris, en un porcentaje en torno a la mitad de las piezas y donde destacan los caliciformes, y exclusivamente restos faunísticos de ovicaprinos. Esta zona septentrional acogió posiblemente las libaciones y sacrificios de animales a tenor del conjunto selectivo identificado (García Cardiel, 2015a: 90-91).

Pautas altamente selectivas en las ofrendas, y posiblemente en el consumo ritual de los alimentos se encuentran también en los santuarios al aire libre de las altiplanicies granadinas, como los ubicados en las proximidades de *Basti* (Adroher y Caballero, 2008) o el santuario periurbano de *Tutugi* (Rodríguez-Ariza et al., 2008) y que, emplazados en las laderas y cimas de los cerros, muestran un ritual atestiguado por el depósito de vajillas sobre todo platos, y a una cierta distancia se localizan las ollas. Se trata de una práctica con un comportamiento ritual específico (Adroher, 2013: 160) que señala claramente como debieron ofrendarse, y probablemente consumirse, de forma diferente los elementos contenidos en ollas y servidos en platos (Fig. 7.15).

### 7.3. IDENTIDAD, SANTUARIO Y PAISAJE SACRO

Aunque asumimos que el “territorio de gracia”, o espacio bajo la advocación de las divinidades tutelares de La Serreta seguía siendo toda la comarca de L’Alcoià y El Comtat, como en tiempos precedentes, podemos señalar algunas modificaciones en la relación espacial que se establecería entre el lugar de culto y el paisaje que articulaba, y que, como hemos explicado en el capítulo anterior, se establecería a partir de las conexiones físicas relacionadas con la visibilidad y las prácticas de movimiento. Sin ánimo de repetirnos, debemos señalar que obviamente el lugar de culto, y la montaña que lo acoge, seguirían teniendo una elevadísima presencia visual sobre los asentamientos de su entorno, que tendrían un patrón y unos emplazamientos semejantes a los del periodo anterior (Fig. 7.16).

Donde sí podemos señalar cambios sería en las pautas de movilidad que vinculan el lugar de culto con el territorio inmediato, pues en esta fase toda la población debió realizar desplazamientos de media distancia para la celebración de los rituales, habida cuenta de la inexistencia de población estable en el mismo cerro del santuario (Fig. 7.17). Así las cosas, todos los devotos procederían de lugares más o menos alejados



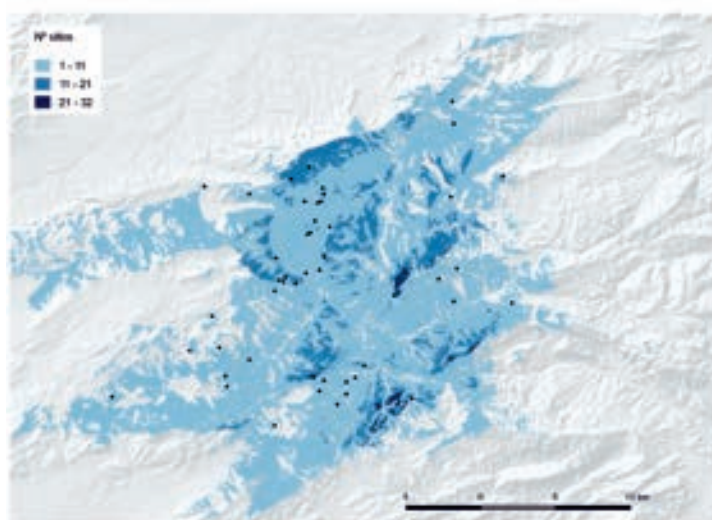
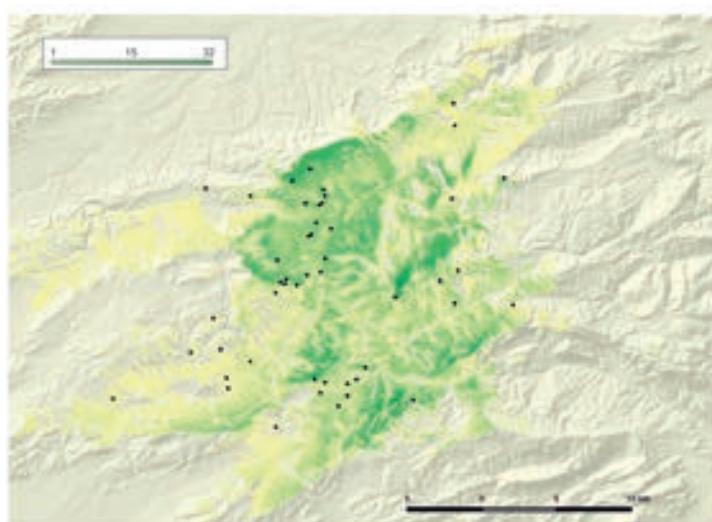


Figura 7.16. Visibilidad acumulativa de La Serreta desde los poblados tardíos de la comarca.

del santuario, con lo que la experiencia práctica los igualaba a partir de llevar a cabo las mismas acciones y de realizar desplazamientos semejantes para acudir al encuentro de la divinidad.

En ese sentido, se reforzaría el papel de los desplazamientos rituales y las peregrinaciones necesarias para la celebración de las ceremonias en el santuario. Ya hemos descrito el significado de esta dinámica ritual en la que intervienen el movimiento y poco más podemos añadir, salvo que en la organización del ritual en esta fase tardía adquiriría mayor relevancia. La consecuencia inmediata es el reforzamiento del papel terri-

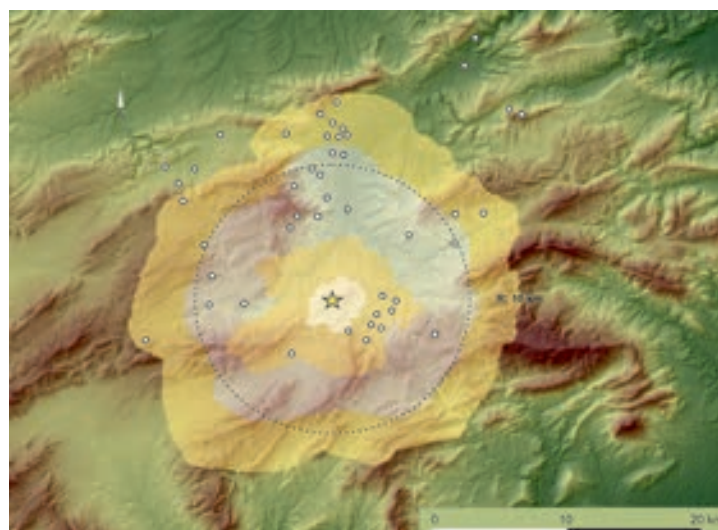


Figura 7.17. Accesibilidad desde La Serreta en época tardía

torial del santuario como núcleo aglutinador y referencial de toda la comarca.

También el significado del desplazamiento sufriría mutaciones en su conceptualización. Si en el periodo anterior señalábamos que el viaje se realizaba al centro del poder político, en este periodo el viaje se realiza a la periferia de cada uno de los centros locales que son los focos articuladores del poblamiento y el territorio. Se trata de un punto equidistante de todos los centros de decisión y gestión del territorio y por tanto la proximidad del lugar de culto no pudo favorecer a ninguno, reforzando en cierto modo el paisaje políticamente fragmentado a resultas de la implantación romana.

Posiblemente tras el episodio de centralización protagonizado por La Serreta, el nuevo poder establecido en la península no vería con buenos ojos la posible emergencia de entidades políticas poderosas y aunque mantuvo y se sirvió de los centros de población locales, limitó la concentración de poder manteniendo la fragmentación política y el equilibrio entre facciones locales. La estrategia se basaría en la promoción de formas políticas de tipo heterárquico, con una estructura de poder muy repartido entre las elites de los distintos asentamientos, de manera que la fragmentación mitigaba la amenaza de una rebelión coaligada contra el nuevo dominador romano.

Al mismo tiempo se diseccionaron las dos fuentes de poder que había aglutinado la ciudad de La Serreta, el poder político y el religioso. En ese sentido, la ubicación del santuario contribuía a la creación de sentimientos de pertenencia colectiva, sin



animar identificaciones políticas con un centro que pudiera concentrar la fuerza que le otorgaría el lugar de culto territorial. En otras palabras, se buscaba la identidad colectiva, no la identidad étnico-política. Se trataba de concitar un sentimiento de pertenencia, a través de los lazos del ritual y el culto compartido, pero sin amparar las formas de identidad étnica del periodo anterior, que auspiciaron la identificación de una comunidad con un proyecto político unificado. Conviene aclarar ambos conceptos.

Según diversos autores, el concepto de identidad étnica va más allá de lo que entendemos por identidad colectiva y suele estar íntimamente relacionada con la existencia de un poder político fuerte que la impulse (Jenkins, 1997: 57-70; Fernández Götze, 2009: 193-194; Cardete, 2010: 128). Sería la existencia de un aparato político el que pone en marcha las distintas estrategias para la codificación simbólica de dicha etnicidad, así como su materialización, por lo que parte con una cierta ventaja a la hora de difundirse e imponerse sobre otros discursos identitarios alternativos (García Cardiel, 2016: 92). Sin embargo, en época tardía desaparece ese elemento político vinculado a la ciudad que constituía el centro de poder a escala comarcal, por lo que no podríamos hablar de una identidad étnica propiamente dicha, sino de una identidad colectiva compartida por las comunidades que habitan estas tierras y que sería una más entre las distintas adscripciones superpuestas, sin amparar un proyecto político unificado.

Cabe preguntarnos cómo se crea esta identidad colectiva, que podríamos definir como la auto-conceptualización de una sociedad a partir de su identificación como una comunidad culturalmente diferenciada con respecto a otros grupos. Al tratarse de una construcción histórica, coyuntural y dinámica, presenta una gran capacidad para adaptarse a las circunstancias y necesidades propias de cada momento histórico (García Cardiel, 2016: 91). En la práctica y en este caso concreto, el sentimiento de pertenencia a la nueva comunidad se generaría, de manera similar a lo que señalábamos para la fase anterior, mediante prácticas rituales compartidas, con un lenguaje de expresión común y desarrolladas en un mismo espacio y la vinculación a un mismo territorio de gracia adscrito al santuario comunitario.

El lugar de culto se convertiría, de ese modo, en un espacio de agregación que sin duda tuvo una función clave en el nuevo contexto caracterizado por la implantación romana, pero sin los riesgos de concertar un proyecto político que fuera contra los intereses de Roma. El santuario se redefinió con la incorporación o refuerzo de ciertos elementos, en nuestro caso con la adquisición de protagonismo de la divinidad femenina a través de los pebeteros tipo Guardamar, pero también con la

recreación de elementos seculares que se resignifican, el propio lugar ancestral en los altos de la montaña señera. Un nuevo ejemplo de lo que se ha dado en llamar la reinención de la tradición (Hobsbawm y Ranger, 2012). Nos encontramos ante lo que podríamos denominar como nuevas comunidades que buscan redefinirse en un clima de cambio y competición como consecuencia de la conquista romana. En este sentido, los santuarios se convierten en el foco de afirmación para la nueva comunidad, que en buena medida trata de presentarse como lo más tradicional posible, donde cobran especial relevancia las prácticas rituales (Stek, 2009).

Este tipo de procesos pueden hacerse extensibles a los santuarios del entorno que reúnen características semejantes de concentración de actividad ritual para aglutinar las comunidades locales bajo el amparo de la práctica ritual, pero alejadas de los focos decisorios de poder urbano. Tal es el caso del santuario de La Malladeta, plenamente vinculado a *Alon*, pero al mismo tiempo con una orientación abierta al Mediterráneo y como lugar de encuentro (Rouillard *et al.*, 2014) lo que atenúa sus posibles aspiraciones políticas autocentradas.

Un proceso semejante muestran los santuarios en la campiña de Jaén, donde los santuarios de Torreparedones y Atalayuelas reproducen un esquema espacial similar que se muestra a partir de la ubicación junto a la muralla de la ciudad y no en su interior. Por tanto, dentro del control e influencia de la ciudad pero orientados al territorio local (Rueda *et al.*, 2005; Rodríguez, Rueda y Gómez, 2008: 195-197). Cada uno de ellos compartimenta desde el punto de vista ritual el espacio de cada *oppidum* de la Alta Andalucía, no amplios territorios de escala superior.

En suma, proponemos el papel de estos centros religiosos como aglutinadores de las comunidades locales, articuladoras de las tramas de poblamiento y con las principales funciones rectoras del paisaje en aquellos momentos previos a la conformación de las realidades plenamente urbanas, las ciudades romanas que concentraron las funciones simbólicas. Este papel de los santuarios como espacios de agregación e interacción social se reconoce en otros lugares del ámbito mediterráneo, donde los santuarios rurales fueron fomentados por iniciativa de los poderes locales que encontrarían en esta expresión un campo de competición social. En el desarrollo de los espacios de culto se plasma el poder de las élites locales, en vez de manifestarse mediante el desarrollo de edificios públicos en las ciudades (Patterson, 1992: 149-157). Es una manifestación particular de la adquisición por parte del santuario de funciones propias de la ciudad.

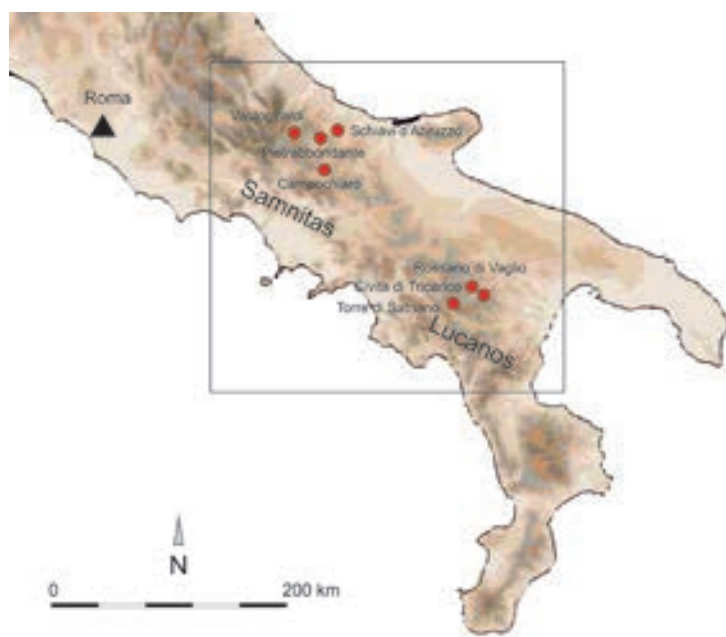


Figura 7.18. Mapa del sur de Italia con la localización de los principales sitios y etnias citadas.

### El papel de los santuarios indígenas en los procesos territoriales: una mirada al contexto mediterráneo

Con la finalidad de reconocer estas formas de estructuración territorial en las que los santuarios ejercieron un papel fundamental de ordenación del espacio y como centros de referencia de la identidad colectiva, en las siguientes líneas vamos a revisar algunos contextos regionales del Mediterráneo central que pueden aportar luz a las situaciones de la fachada mediterránea de la Península Ibérica. Concretamente, volveremos nuestra mirada a los contextos itálicos que tan frecuentemente se han puesto en relación con el caso ibérico. En este ejercicio comparativo podemos encontrar interesantes concomitancias que se deben relacionar con dinámicas sociales semejantes, pero también con estrategias y procesos amparados por Roma para expandir sus dominios en la cuenca del Mediterráneo.

En la región de Lucania (Fig. 7.18), encontramos una situación de partida muy semejante a la del mundo ibérico del oriente Peninsular. La dinámica histórica muestra la incorporación efectiva de esta área al mundo romano a fines del s. III a.C. en el contexto de las guerras anibálicas y con un intenso apoyo de las poblaciones locales a la causa cartaginesa. Estas circunstancias condicionarían las actitudes de la política romana en la región, que ejerció con severidad el control de la zona.

Los efectos políticos más duros fueron la expropiación de amplias zonas del territorio lucano, convertidos en *ager publicus populi romani* (Cappelletti, 2002: 128-168; Battiloro y Ossana, 2015: 170). A nivel del patrón de asentamiento, se produjo un progresivo abandono de los centros fortificados de altura como Serra di Vaglio, Roscigno, Garaguso o Roccagloriosa, con la notable excepción de Civita di Tricarico, que concentró su población en la parte culminante del cerro (Battiloro y Ossana, 2015: 171). Mientras eso ocurría en los centros de población de carácter urbano, en los entornos rurales se produjeron modificaciones en la explotación del campo vinculadas a su transformación en tierras públicas que se tapizaron de plantaciones agrícolas orientadas al mercado y trabajadas por mano de obra esclava. Asimismo, se ampliaron las zonas de pastura en las regiones montañosas de los Apeninos (Battiloro y Ossana, 2015: 172). Como resultado, la región se configuró como un amplio distrito rural, una *praefectura* administrada desde la colonia de *Potentia*.

Con estos cambios, la política de Roma en la región buscaba favorecer a las oligarquías pro-romanas que pudieran ejercer el control de la región y eliminar las facciones hostiles (Torelli, 1993: xviii). Esta política también fue empleada en la vecina región de la Daunia, donde se privilegió a las oligarquías filorromanas con la asignación de *pascua publica*. Estas tierras constituyeron la base de la riqueza de las elites constataadas arqueológicamente en las tumbas principescas de la región (Torelli, 1992: 47-56).

La desaparición de los centros de poder en altura tuvo su correlato en el declive de los santuarios, pero sin alcanzar su completo abandono como había propuesto la investigación tradicional (Battiloro y Ossana, 2015: 172). En realidad, la actividad de los santuarios presenta un panorama muy heterogéneo, aunque claramente marcado por transformaciones respecto a las fases anteriores. Algunos desaparecieron, mientras otros sufrieron una contracción, como Chiaromonte y Torre di Satriano. En el caso de este último se documenta una revitalización en el s. I a.C. marcada por la reorganización del complejo constructivo y la modificación de los objetos depositados como ofrendas, con la aparición de lucernas, inexistentes en las fases anteriores (Battiloro y Ossana, 2015: 176). Ese cambio se interpreta como la introducción de prácticas rituales típicamente romanas en un lugar de culto indígena, fenómeno que cabría conectar con el desarrollo de un nuevo patrón de asentamiento rural durante la romanización (Battiloro y Ossana, 2015: 177).

En Civita di Tricarico, que recordemos fue el centro de altura que no sufrió abandono con la conquista, se construyó un templo de tipo etrusco-itálico a fines del s. III a.C. o inicios del

s. II a.C. sobre las ruinas de un lugar de culto anterior (Battiloro y Ossana, 2015: 177). Ese templo se edificó junto con una *domus* en la parte elevada del asentamiento, otorgando al conjunto la apariencia de un típico *Arx* romano. La construcción de un complejo de estas características expresa la adquisición de nuevos modelos culturales romanos por parte de las comunidades lucanas (De Cazanove, 2011: 35).

En este variado panorama de declive y revitalización destaca la dinámica transformación de Rossano di Vaglio. Este santuario originado en el s. IV a.C. se convirtió en un verdadero polo de actividad ritual en la región, con al menos dos fases constructivas desde fines del s. III a.C. que dieron un aspecto monumental al espacio de culto (Battiloro y Ossana, 2015:180). La primera fase de reconstrucción del santuario se data en el tránsito entre los ss. III-II, lo que significó una verdadera monumentalización del lugar, con la construcción de un amplio enlosado de piedra, rodeado de baterías alargadas de habitaciones en tres de sus lados. La segunda fase de reconstrucción se data en el s. I a.C., coincidiendo con el caso de Torre de Satriano (Battiloro y Ossana, 2015: 185). Acompañando a las transformaciones edilicias se atestiguan mutaciones en los repertorios materiales dedicados al culto. A fines del s. III a.C. se producen significativos cambios en las ofrendas con el cese de las terracotas votivas de origen magno-greco y su sustitución por exvotos anatómicos, considerados como fósil guía de la expansión romana en las regiones conquistadas por Roma (De Cazanove, 2015). También se datan en ese periodo algunos tipos votivos como los “togados” y las estatuas de bronce o mármol. Se acompañan de ornamentos en metales preciosos de gran calidad artesanal y cerca de un millar de monedas.

Una serie de inscripciones en lengua osca y alfabeto griego mencionan a ciudadanos de origen romano, algunos con la fórmula de *senatus sententia*, lo que prueba la existencia de una administración inspirada en modelos romanos ya desde el s. II a.C. El declive y abandono final del santuario acontece cuando se transfiere el foco ritual a la ciudad de *Potentia* que se convertirá en una de las *municipalia sacra* de la región (Battiloro y Ossana, 2015: 187).

Los agentes del proceso fueron las comunidades locales bajo la iniciativa de prestigiosos líderes de la comunidad de actitud filorromana que continuaron administrando y promocionando la actividad, favorecidos por la autoridad romana. Esos grupos de poder indígenas que administraron el santuario bajo formas romanas están atestiguados por la epigrafía del lugar (Battiloro y Ossana, 2015: 190).

En definitiva, el ejemplo de Rossano di Vaglio expresa la estrategia romana de intervención en los santuarios a través de agentes locales. El nuevo poder aprovecharía las luchas de facciones para reforzar los bandos proclives a sus intereses en la arena de los lugares de culto. Además, en estos espacios se desarrollaron funciones de representación comunitaria específicas que en una fase posterior del dominio se transfirieron a la ciudad.

En tierras más al norte, en el Samnio, encontramos también una constelación de unidades políticas locales que funcionarían de forma políticamente independiente y que también se unieron, bajo la noción de una identidad compartida, para configurar lo que el registro histórico conocería como los *Samnitas* (Letta, 1994). Este sentimiento étnico se vería reforzado en situaciones de estrés bélico a fines del s. IV e inicios del III a.C. en que se producen las guerras samníticas de fiera oposición a la conquista romana (Scopacasa, 2015).

En el contexto de la II Guerra Púnica la situación política devino más compleja con el desarrollo de las alianzas a favor de los bandos en contienda. Algunos grupos como los *Samnitas Pentri* se alinearon con Roma, mientras que otros, como los *Hirpini*, se unieron a la causa cartaginesa tras la derrota romana en Cannas, proporcionando bases en el territorio para el movimiento de Aníbal. Posiblemente la razón de su alineamiento con los cartagineses se encontraba en la presión romana sobre el territorio desde la primera mitad del s. III a.C., cuando se produjo la fundación de la colonia latina de *Beneventum* y el reasentamiento de poblaciones, como los ligures y los picentinos, en su *ager publicus*. La intervención romana siguió con el trazado de las vías *Appia* y *Annia*, que circunvalaban las tierras montañosas, y la intervención en la explotación de las tierras cercanas, documentada a través de las marcas territoriales de los *termini* asociados a la reforma agraria de Graco. Todos estos cambios debieron llevar asociados tensiones entre los grupos pro-romanos favorecidos con las transformaciones y aquellos que se vieron discriminados, incrementando las tensiones entre comunidades locales. Debido a que Roma necesitaba basarse en las élites locales para mantener su poder en la región, estos mismos grupos de poder utilizaron su vínculo con la autoridad romana para favorecer sus propios intereses y enfrentarse a los grupos contrarios (Santangelo, 2007; Isayev, 2013: 11-34).

En este paisaje político fragmentado y en contexto altamente conflictivo, de nuevo los santuarios se convirtieron en centros de referencia económica y política para las comunidades dispersas de sus entornos. Los lugares de culto, de nuevo, parecen aglutinar colectivos diversos, pues no suelen asociarse a un único enclave, y crean lazos de identidad entre diversas co-



munidades (Tagliamonte, 1996: 156-202; Stek, 2009: 65-67).

Uno de los santuarios más importantes de la región es el de Pietrabbondante, considerado por algunos autores el santuario étnico por excelencia (Tagliamonte, 1996). En el siglo II a.C. se asiste a una importante monumentalización que estuvo financiada por algunas de las más potentes familias de la región, según se atestigua en la documentación epigráfica. Se construyó un gran templo de cella tripartita, sobre pódium y con una columnata frontal con friso dórico y capiteles corintios. El templo se alinea a un teatro construido en mármol, siguiendo el modelo romano de teatro-templo, muy popular en el Lazio de la época (Tagliamonte, 2007: 68).

Ese mismo modelo helenístico de monumentalización arquitectónica se constata en otros santuarios de la región como Campochiaro y Schiavi d'Abruzzo y poco después de las guerras samníticas en Vastogirardi, Atessa y Quadri (Stek, 2009; Scopacasa, 2015: 75). Con este proceso edilicio las elites aristocráticas mostrarían su capacidad económica y sus credenciales culturales, al tiempo que reforzaría su posición frente a los grupos subordinados de la sociedad y también robustecería su imagen de poder frente a los grupos de poder de otras regiones vecinas (Scopacasa, 2015: 75).

Los santuarios de la región debieron reforzar las identidades a nivel regional, con la agregación de las diferentes comunidades locales en determinados momentos históricos. Los distintos santuarios rurales, aunque con orígenes en la época prerromana, sin duda deben vincularse a los procesos de transformación del paisaje del s. II a.C. El desarrollo de aldeas y granjas en sus proximidades expresa el incremento de la actividad y el desarrollo de nuevas estrategias agrícolas. Mientras que el proceso de esta monumentalización de los santuarios debe vincularse al desarrollo de esas nuevas comunidades rurales que constituyeron las unidades de base de la sociedad samnita (Stek, 2015: 404). Son procesos similares y extensibles a la realidad ibérica que, en un contexto de redefinición y cambio, también ancló las identidades colectivas a los espacios de culto.

El paralelismo de estas situaciones con las que encontramos en el sureste peninsular es más que notorio, yendo más allá de las similitudes arquitectónicas señaladas en la monumentalización de los santuarios ibéricos (Ramallo, 1993), para adentrarse en el papel de la articulación de las situaciones sociales y territoriales en buena parte análogas. Un elemento a retener es que estas analogías pueden deberse a la utilización de mecanismos semejantes de intervención indirecta romana, tomando como instrumento de su actuación a los grupos locales que garantizan su dominio territorial.

#### 7.4. CIUDADES Y SANTUARIOS: EL FINAL Y LA CONTINUIDAD DE LOS SANTUARIOS IBÉRICOS TARDÍOS

Como ya hemos apuntado anteriormente cuando tratábamos específicamente los espacios sacros del área central de la Contestania, el cese de la actividad ritual y el abandono de los santuarios se produce en momentos distintos, que debemos relacionar con las dinámicas territoriales de las diferentes áreas.

En el entorno contestano, sería el santuario de La Carrasposa, en las proximidades de *Saitabi*, el primero en abandonarse. Los elementos más modernos serían los fragmentos de ánfora itálica del tipo Dressel 1 cuya datación genérica nos sitúa en una cronología que no iría más allá del último cuarto del s. I a.C. Por tanto, cabría situar el cese de la actividad ritual hacia esas fechas.

El santuario de La Malladeta, en el territorio de *Alon*, presenta una última fase de uso circunscrita a la denominada Zona 5, en la parte más elevada del cerro. Los materiales cerámicos presentes en estos niveles datan los últimos momentos de vida del santuario en torno al año 75 d.C.

Por el contrario, el santuario de La Serreta se aparta de esta dinámica de cese de la actividad ritual y presenta un periodo de vida mucho más dilatado. Como veremos en el capítulo siguiente, se ha documentado una actividad ritual relativamente intensa durante toda la fase altoimperial que se refleja en la existencia de numerosas cerámicas del tipo *terra sigillata* y lucernas (Poveda, 2005; Lara, 2005). Ya en época bajoimperial, durante los s. III y IV aún se constata la existencia de diversas ofrendas en forma de monedas (Garrigós y Mellado, 2004) y algunas cerámicas (Poveda, 2005: 120), como veremos.

Cabe preguntarse cuáles fueron los motivos de esta dinámica desigual de abandonos y continuidades que, a nuestro parecer, deben obedecer a los procesos de configuración territorial disímiles que caracterizan el proceso de romanización del área. Tanto el final de los lugares de culto, como la pervivencia en el caso de La Serreta, debieron estar relacionados con los procesos de municipalización impulsados por Roma entre las comunidades hispanas. Dicho proceso, que suponía un cambio en el estatuto de las ciudades que pasaban a organizarse bajo fórmulas plenamente romanas, conllevó una asunción por parte del nuevo *municipium* de toda una serie de funciones políticas, sociales y económicas, así como las simbólicas y religiosas. Este nuevo estatus pudo implicar el traslado de las funciones sacras, hasta este momento desempeñadas por los santuarios extraurbanos de tradición ibérica, que a partir de ahora pasarían a concentrarse en el núcleo urbano.

El caso más temprano de municipalización en nuestro ámbito de estudio tiene lugar en la ciudad de *Saitabi*. Plinio cita a

esta ciudad como uno de los núcleos que gozan del privilegio de ser un municipio de derecho latino, concretamente como uno de los *oppidani Latii ueteris* (Nat. Hist. III, 25). A ello debemos añadir la denominación de la ciudad como *Saetabi Augustanorum* documentada en algunas inscripciones (CIL II, 3625, 3655 y 3782), así como la pertenencia de sus ciudadanos a la tribu *Galeria*, que podrían estar indicando la promoción jurídica al rango de *municipium* en época augustea (Cebrián, 2000: 51). J. M. Abascal (2006: 75-76) propone que dicho cambio de estatuto podría estar relacionado con el viaje de Augusto a la península entre los años 27 y 24 a.C. y que se enmarcaría en el proceso de reorganización jurídica que se llevó a cabo en las regiones del sudeste y oriente peninsular en estas fechas. Como puede observarse, la promoción de *Saetabi* a la categoría de *municipium* coincide a grandes rasgos con el momento del abandono del santuario de La Carrasposa.

En el caso de la ciudad de *Alon*, la concesión de la categoría de *municipium* al antiguo núcleo ibérico según A. Espinosa parece ser algo más tardía y cabría relacionarla con la extensión del *ius Latii uniuersae Hispaniae* citado por Plinio en época Flavia (Nat. Hist. III, 30) cuya concesión se dataría en torno al 70 d.C. Distintos argumentos arqueológicos y epigráficos avalan la consideración de la ciudad de *Alon* como un núcleo urbano con categoría de municipio, como son la presencia de magistrados, edificios públicos (como un *macellum*; un foro donde debía ubicarse un templo dedicado al culto imperial, ambos constatados indirectamente por la epigrafía; la torre funeraria de Sant Josep; las termas monumentales...), un denso poblamiento suburbano y rural con un gran número de *villae*

o un destacado puerto (Espinosa, 2006: 233). De nuevo y al igual que sucedía en el caso de La Carrasposa, el abandono del santuario de La Malladeta en torno al 75 d.C. coincidiría con la promoción jurídica de la ciudad de *Alon* al rango de municipio de derecho latino en tiempos de Vespasiano.

En clara divergencia con estos procesos, en el santuario de La Serreta no solo no se produce el abandono del espacio sacro en época altoimperial, sino que se produce un repunte de la actividad coincidiendo con el Principado y se mantiene su actividad ritual hasta época bajoimperial. Aunque parezca paradójico, esta pervivencia debe tener también mucho que ver con los procesos de municipalización de los que estamos hablando o, mejor dicho, con la ausencia de ellos. El territorio de los valles de Alcoi durante todo el periodo romano, tras el abandono de los últimos *oppida* en el s. I a.C., se va a caracterizar por la existencia de un gran número de pequeños asentamientos rurales, algunos de los cuales podríamos catalogar como villas rústicas (Grau Mira y Garrigós, 2007; Grau *et al.* 2012; Grau *et al.*, 2015). A pesar de este denso poblamiento rural, es destacable la ausencia de un asentamiento urbano o ciudad que actúe como centro rector del territorio, convirtiéndose esta región en un área rural y alejada de las ciudades vecinas. La inexistencia de una ciudad cercana ayudaría a explicar la pervivencia del santuario de La Serreta hasta momentos tan tardíos. En ausencia de un centro urbano que diese cohesión socio-religiosa a una comunidad asentada en una unidad territorial bien definida, el santuario jugaría un papel integrador clave en la construcción de la identidad local, como veremos en el siguiente capítulo.